

Une réflexion sur notre métier de philosophe

Usage de notre faculté des concepts et matières étrangères

Yves Schwartz

Dans Cahiers philosophiques 2022/4 (N° 171), pages 67 à 85
Éditions Vrin

ISSN 0241-2799
ISBN 9782711660247

UNE RÉFLEXION SUR NOTRE MÉTIER DE PHILOSOPHE

Usage de notre faculté des concepts et matières étrangères

Yves Schwartz

Ce texte, issu d'une conférence de 2018, est destiné à montrer l'intérêt d'une coopération entre le travail des historiens de la philosophie et les protagonistes de recherches et d'enseignements sur le travail et l'activité humaine. Il essaie de préciser la définition et l'impact de la notion de « matières étrangères », mise en avant par G. Canguilhem. Se laisser interpeller par elles serait pour le travail philosophique une garantie d'un usage sain de ses concepts. Une telle thèse est mise à l'épreuve sur trois champs problématiques : la notion de compétence, le savoir entre la discipline du général et l'ascèse du singulier, la réflexion anthropologique sur l'activité. Dans les trois cas, le dialogue entre les textes du patrimoine philosophique et le souci d'un juste discours sur la vie du monde industrieux et social se révèle éclairant pour proposer des pistes de reconsidération dans l'un et l'autre domaine.

L'exercice de notre métier de philosophe doit beaucoup aux rencontres, positives ou négatives, que chacun a pu faire durant l'apprentissage de notre discipline. En ce qui me concerne, mon initiation à la philosophie a été une expérience à la fois féconde et ambivalente :

– d'un côté, fascination pour les maîtres de l'époque et, si je puis dire, fascination aussi pour la fascination qu'ils exerçaient sur les proches de ma génération : Louis Althusser, Michel Foucault, Jacky Derrida, Jacques Lacan… double fascination à la mesure de l'ampleur de leurs explorations théoriques.

– de l'autre, sentiment d'un malaise, dont Les *Héritiers* de Bourdieu et Passeron, ouvrage paru en 1964 me paraissait à l'époque rendre compte. Plus profondément je crois, sentiment encore très intuitif d'un décalage entre l'usage virtuose par ces maîtres et leurs disciples du maniement des concepts et la réalité du vivre de ceux que visaient ces concepts. La toute-puissance,

l'ivresse du concept me paraissaient conduire à dévaloriser ou appauvrir le vivre des autres. Certains concepts, comme celui d'idéologie, me semblaient glisser sur cette pente. Comme nous le disions au début de notre thèse [1], la faute de goût par excellence nous paraissait être la conceptualisation sûre d'elle-même, la clôture anticipée de vies ou de fragments de vie anémiés dans leur créativité potentielle à proportion de la cohérence théorique des catégories dans lesquelles elles ou ils sont « pensés ».

G. Canguilhem était à l'époque le seul maître échappant pour moi à ce sentiment d'ambivalence. De manière également intuitive, il m'apparaissait qu'au-delà de son impressionnante compétence d'historien des sciences, il était aussi pour moi comme l'index (à mieux comprendre) d'une « éthique » dans l'usage des concepts. Ce qu'exprimait cette phrase célèbre de la brève Introduction aux essais sur *Le Normal et le Pathologique* [2] : « La philosophie est une réflexion pour qui toute matière étrangère est bonne, et nous dirions volontiers pour qui toute bonne matière doit être étrangère ». Notons qu'il y a une version « faible » de l'intérêt des matières étrangères pour la philosophie, celle de la première phrase, et une version « forte », voire contraignante, celle de la seconde phrase, qui ferait de la confrontation aux matières étrangères une obligation pour le travail philosophique.

En tout cas, il pourrait y avoir un usage pathologique de notre faculté des concepts si, en tant que philosophe, on ne se sentait pas interpellé par des « matières étrangères ». Cette « éthique » de nos facultés intellectuelles commanderait donc un apprentissage de matière(s) étrangère(s) qui laisse néanmoins à éclairer en quoi elles peuvent consister. Dans le colloque dont ce texte est tiré, il faut tenir compte des fines remarques d'Isabelle Pariente-Butterlin, montrant en quoi le concept est par nature disponible à « faire du neuf avec du vieux » ; il n'y a donc pas par nature une résistance de notre usage de notre faculté des concepts à penser de nouveaux objets avec des ressources produites primitivement pour d'autres objets. La question dépend beaucoup de l'état historique, institutionnel, social de la pratique et du statut social de la philosophie et donc de ce qui à un moment donné est considéré comme inclus dans l'apprentissage et l'exercice du « métier » de philosophe, avec les risques de clôture mettant à l'écart ce qui est considéré comme n'en faisant pas partie. C'est alors que peut prendre consistance le concept de matières étrangères, et que le concept philosophique peut voir délimité le champ où il fera du neuf avec du vieux.

Quoi qu'il en soit, arrivé à Aix en 1968, dans un Département sous la haute autorité scientifique de G. G. Granger, j'ai logiquement ajouté à mon enseignement un apprentissage scientifique, suivant l'injonction de G. Canguilhem, pour mieux penser certains « problèmes humains concrets » [3]. Pour lui, à travers l'enseignement de la médecine et de la pratique médicale, opportunité était donnée de repenser les concepts de la normalité et du pathologique, ce qui le conduisait à une re-signification de la notion de santé,

1. Y. Schwartz, *Expérience et Connaissance du Travail*, Paris, Éditions Sociales, 2012 (1988), p. 33, désormais *E. C. T.*
2. G. Canguilhem, *Le normal et le pathologique* dans *Œuvres complètes II*, Paris, Vrin, 2021, p. 43.
3. *Ibid.*

et, en définitive à la question du « qu'est-ce que vivre ? » : pas de petites questions philosophiques !

De là, un parcours intellectuel et professionnel se dédoublant en deux parcours qui ont finalement convergé :

– Le premier : en essayant de m'inspirer de son exemple, s'affronter avec la matière étrangère scientifique. Réfléchissant alors comme étudiant sur les enseignements scientifiques dont je faisais l'apprentissage, réactivant des intérêts antérieurs pour la thermodynamique et l'œuvre épistémologique de P. Duhem, je me posais cette question bien dans la conception canguilhémienne de l'histoire des sciences : comment le travail scientifique, tout en respectant les normes strictes propres à son activité doit faire avec « ses altérités énigmatiques », c'est-à-dire la présence irritante mais aussi bien nourricière que « parasite », au cœur des dynamiques et crises scientifiques, d'une prolifération d'enjeux, d'institutions, de politiques, d'urgences, de problèmes techniques et industriels, commensurables au concept scientifique puisque marquant son débat interne et pourtant insoumis à sa réglementation propre[4] ? À propos de l'histoire de l'enseignement de la thermodynamique naissante (mi-XIX[e] siècle) et le rôle de Duhem dans cette histoire, j'ai cru pouvoir avancer l'idée de « l'unité problématique de la science », c'est-à-dire la place et le rôle de matières étrangères au travail scientifique dans la production de la science – ici la thermodynamique –, et par là même la nécessaire prise en compte de celles-ci dans l'histoire des savoirs humains[5]. Ce qui paraissait confirmer qu'un usage de la faculté des concepts, même dans le travail scientifique, normé par ses exigences qui font toute sa valeur, est sensible, mais à travers des médiations complexes, à la matrice historique dont il doit chercher à s'extraire. Et cela n'est pas sans conséquences sociales diverses. En tout cas, ce nouage, hasardeux peut-être, entre la « fabrication » scientifique et les contextes culturels et sociaux de l'époque justifiait cet affrontement du philosophe à la matière, étrangère pour lui, de la science physique, pour poser à partir de ce cas un problème philosophique général : dès lors que le travail scientifique ne peut se déployer sans un « je t'aime, moi non plus » avec un monde de matières étrangères propres à son temps, avec ces « altérités énigmatiques », comment peut se maintenir la norme de l'objectivation scientifique quand l'activité scientifique humaine qui la produit ne peut échapper à son immersion dans l'histoire ? Le philosophe, s'affrontant à l'histoire du travail scientifique, et donc contraint à un minimum d'instruction de cette matière étrangère, est ainsi conduit à ce constat : le travail scientifique, dans la dynamique de ses élaborations théoriques, ne peut donner congé à des considérations qui lui sont pourtant étrangères. Ce redoublement du rapport de la pensée en travail à ce qui pouvait paraître à un certain moment étranger à ce travail, le corpus scientifique et la conjoncture historico-sociale, apparaît comme une matrice de problèmes philosophiques et épistémologiques majeurs.

4. Voir Y. Schwartz, Le *Paradigme ergologique ou un métier de Philosophe*, Toulouse, Octarès, 2000, p. 110, désormais *Le Paradigme*.

5. *Ibid.* partie II, textes 2, 3, 4, 6 et 7. Voir par exemple les débats sur la fonction U (énergie interne), p. 129 -138 et l'ensemble du texte 3 : comment se transforme la conception de cette fonction, entre Clausius qui l'introduit, mais avec une signification mécaniste et ses successeurs, partisans d'une présentation « phénoménologique » des concepts de la thermodynamique, dont Duhem.

– Second parcours : en même temps que se développait cette première forme d'affrontement aux matières étrangères, se cristallisait le malaise évoqué en commençant : le sentiment de décalage entre d'un côté les fabrications intellectuelles, les savoirs et les postures enseignantes dans l'Université sur la production de la vie sociale, le regard « scientifique » sur l'agir au travail et de l'autre côté, les dynamiques obscures mais essentielles de l'agir industrieux dans le monde industrieux. Sentiment d'une paradoxale pauvreté conceptuelle du côté des professionnels du concept d'un côté, d'une mise à distance handicapante de ce monde du savoir de l'autre. Vieille formule intuitive antérieure même à la rédaction de ma thèse : la nécessité de créer les conditions d'un « dialogue socratique à double sens entre deux formes de culture et d'inculture ».

De ce point de vue, « le travail » devenait lui aussi une *matière étrangère*, avec les éventuels bénéfices philosophiques que Canguilhem pensait, lui, retirer de l'étude de la médecine et moi en un premier temps de ma modeste approche de l'enseignement de la thermodynamique. Et cette conviction devait être d'autant plus forte que, sans que je l'aie cherché, le premier parcours, je veux parler de mes études sur la thermodynamique, me faisait toucher du doigt, via G. A Hirn, cet ingénieur physicien de Colmar, et via le *Bulletin de La Société Industrielle de Mulhouse* – paraissant de 1826 à nos jours –, la qualité déterminante de l'agir industrieux pour comprendre la formidable réussite de la « monade » mulhousienne (expression de l'historien Ernest Labrousse) entre 1746 et 1870, y compris son leadership scientifique dans certains secteurs de la chimie organique et de la thermodynamique appliquée[6].

Nous éprouvions donc une double confirmation de l'exigence à créer, entre les protagonistes de matières étrangères de divers ordres et professionnels de la fabrication conceptuelle, ces « dialogues socratiques à double sens » visant « un usage sain » de notre faculté des concepts. Cela nous a conduits à initier au début des années quatre-vingt dans notre université (à l'époque, l'Université de Provence) une formation nouvelle expérimentant de tels « dialogues socratiques » entre monde universitaire et monde du travail. Démarche que l'on appellera à partir des années 1995 la démarche ergologique.

Cette démarche est donc à mon sens un exemple de mise en usinage dialectique entre le patrimoine philosophique et la recherche de rencontre avec un certain champ de matière étrangère, en l'occurrence « le travail ». Usinage qui nous fera déboucher ensuite sur une ambition beaucoup plus large, l'ergologie ou anthropologie de l'activité, qui est véritablement une proposition de débat avec l'ensemble du patrimoine philosophique.

Je voudrais illustrer ce type de rencontre d'où chaque partie sort à mon sens enrichie, sur deux ou trois cas.

6. Nous avons beaucoup écrit sur ce sujet. On se permettra de renvoyer en particulier à Y. Schwartz, *ECT*, *op. cit.*, § 10, 5 et 10, 6 ; à Y. Schwartz, *Travail et Philosophie, convocations mutuelles*, Toulouse, Octarès, 1992, Texte 2,1 ; à Y. Schwartz, *Le Paradigme, op. cit.*, Texte 2 à 7 et Y. Schwartz, « Notre usage des concepts au risque des matières étrangères », dans M. Carpentier-Prévôt, M. Nicoli, L. Paltrinielli (éd.), *Le philosophe et l'enquête de terrain*, Toulouse, Octarès, 2020, p. 251-259. Sur Hirn, nous renvoyons également au chapitre V de la très belle thèse de B. Durrive, *Usage et fonctionnement d'un corps sans mode d'emploi*, Thèse de l'Université de Lyon, 2017.

Les cas que je présente ici emprunteraient aux trois démarches que l'on attend traditionnellement de la philosophie : l'analyse située de ses concepts et leur histoire, la tentative de rendre possible à chaque moment de l'histoire un discours d'unité de l'expérience humaine conjurant l'hétérogénéité des champs du pensable [7], l'analyse critique de ces choix de cohérence.

Ils voudraient donc montrer comment face à des problèmes, à des tentatives de conceptualisation issues de nos rencontres actuelles avec les matières étrangères, en l'occurrence le travail et sa gouvernance, la lecture de certains textes philosophiques, avec leur profondeur, leurs débats implicites cherchant à assurer la cohérence de leur œuvre, leurs formulations éventuellement énigmatiques, font écho à nos propres difficultés, et nous permettent de penser, avec plus de rigueur, nos propres tentatives. Ce qui confirmerait la thèse d'Isabelle Pariente-Butterlin selon laquelle la philosophie peut parfaitement « faire du neuf avec du vieux ». En même temps, ces rencontres localisent l'endroit où le patrimoine philosophique doit être selon nous retravaillé.

Compétence, *Technè* et *Kairos*

Il me fut proposé en 1994 d'intervenir au colloque *Kairos* et Logos organisé par Alonso Tordesillas à l'Université de Provence. À cette époque, le champ des relations professionnelles était embolisé par les débats et les dispositifs relatifs à la gestion des « compétences ». Ce que les spécialistes avaient appelé « le glissement qualification–compétences » [8] engendrait du côté des Relations Humaines la « gestion par les compétences », la Gestion Prévisionnelle des Emplois et des Compétences, les centres de Bilan Compétence, les grilles de compétence…

Côté positif du glissement à mettre au crédit du gouvernement et de l'évaluation du travail : déconnecter l'agir industrieux d'un lien trop rigide avec les diplômes, avec une expérience professionnelle définie par un temps d'occupation de places, et s'interroger davantage sur les gestes, les décisions, les savoirs développés en situation. Mais quels dispositifs ou dispositions sont alors promus pour évaluer, jauger cette nouvelle approche du professionnalisme au travail ? Bien vite, la définition de la compétence va se trouver renvoyée à une liste d'items, de référentiels, de postures (« savoir être ») à actualiser, et définis *ex ante.* On risque de revenir en fin de compte à une évaluation de l'exercice professionnel par des critères normatifs pré-listés, par des cases comportementales à remplir. Avec ce glissement, *où* est pris en effet en compte le traitement de l'« infidélité du milieu », terme encore canguilhémien [9] qu'il référait, lui, au milieu écologique mais où on peut lire l'analyse par les ergonomes de la *variabilité* de toute situation de travail ? *Où* voir cette astreinte au *Hic et Nunc* toujours resingularisé qui requiert de l'acteur une appréciation en valeur des actes possibles, des choix, une préférence, et dont on voit mal comment le jugement de compétence n'aurait pas à l'intégrer comme une partie inévacuable ? Ce que nous avons appelé un « usage de

7. Voir X. Roth, « Traité de Logique et de Morale, Présentation » dans G. Canguilhem, *Œuvres complètes I*, Paris Vrin, 2011, p. 597-626, avec la formule de Le Senne, reprise par Canguilhem en 1939, définissant le philosophe comme « professeur d'unité », p. 609-610. Et du même, G. *Canguilhem et l'unité de l'expérience. Juger et agir*, Paris, Vrin 2013.

8. Là-dessus, voir Y. Schwartz, *Le Paradigme*, *op. cit.*, Texte 23.

9. G. Canguilhem, *Essais sur le normal et le Pathologique*, *op. cit.*, p. 198.

soi ». Et en même temps, comment penser l'articulation de cette dimension de l'agir en compétence avec les *savoirs* formalisés qui ambitionnent, eux, d'anticiper *ex ante* ce qu'il y a à penser de et dans la situation, inévacuables eux aussi, de toute action compétente, mais qui en tant que savoirs ignorant la variabilité et les choix à faire *in situ*, apparaissent partiellement limités dans leur pertinence par la singularité du *hic et nunc* ?

Pour nous – le « nous » renvoie ici à l'équipe aux manettes de la formation expérimentale sur le travail évoquée ci-dessus – qui ambitionnions de préparer nos étudiants du DESS Analyse Pluridisciplinaire des Situations de Travail (APST) à la rencontre des situations professionnelles avec leurs débats et leurs dispositifs, nous ne pouvions nous satisfaire de définitions finalement superficielles de la compétence : c'était voiler sous le singulier du terme la complexité polysémique de ce que nous devions ensuite appeler « l'agir en compétence », et qui en fin de compte renvoie à la dimension énigmatique de tout agir humain, pris entre les savoirs et des normes qui anticipent son agir, et la contrainte en toutes circonstances d'un « usage de soi par soi ». Ce concept d'usage de soi, révélé en quelque sorte par la distinction des ergonomes entre travail prescrit et travail réel, se trouve de fait traversé intérieurement par une sorte de contradiction sans cesse renouvelée et à traiter à chaque fois singulièrement. Entre la demande ou l'exigence prescrite, dans le cas de l'Organisation Scientifique du Travail (O.S.T) taylorienne par le bureau des Méthodes, et l'activité de réajustement de chaque opérateur-trice tenant compte de l'inévitable variabilité de toute situation de travail, et de la nécessité de « personnaliser » la prescription pour continuer à vivre en santé, j'ai été conduit à proposer qu'une activité de travail doit toujours arbitrer entre un usage de soi « par les autres » (côté prescrit) et usage de soi « par soi » (dont résulte le travail réel) [10]. Mais dès lors que cette dramatique interne est repérable dans toutes les situations de travail, même les plus corsetées, celles où l'usage de soi par soi paraît pourtant impraticable (l'OST taylorienne), on pouvait en quelque sorte avancer un raisonnement *a fortiori* : si même là où l'agir humain apparaît le plus hétérodéterminé, il y a toujours de l'usage de soi par soi, alors c'est non seulement vrai de tout agir industrieux, mais au-delà, de tout agir humain. D'où la proposition anthropologique selon laquelle nous sommes des êtres d'activité, c'est-à-dire en permanence traversés par des dynamiques d'usage de soi avec toutes sortes de conséquences sur le gouvernement des activités humaines, sur l'épistémologie et la philosophie.

C'est en m'interrogeant sur la nécessité de ce ré-usinage conceptuel de la notion de compétence pour nos étudiants du DESS que le titre du Colloque de 1994 m'a paru rencontrer de plein fouet cette préoccupation : la notion de *Kairos*, comme s'imposant « dans des situations complexes, où le grand nombre et la diversité des influences en jeu – ce que le grec désigne par le mot poikilia – exigent de l'homme une adaptation à chaque fois nouvelle et s'opposant à tout système » [11], cette notion du *kairos* grec pouvait parfaitement

10. Voir Y. Schwartz et L. Durrive, *Travail et Ergologie*, Toulouse, Octarès, 2003, p. 21-30. Sur l'usage de soi, voir Y. Schwartz, « Travail et usage de soi », dans *Je, sur l'individualité*, Paris, Éditions sociales, 1987, p. 183-207. Réédité dans Y. Schwartz, *Travail et Philosophie, convocations mutuelles*, *op. cit.*, Texte 1,2.

11. M. Trédé, *Kairos, l'à-propos et l'occasion (le mot et la notion, d'Homère à la fin du IVE siècle avant J. C)*, Paris, Klincksieck, 1992, p. 18.

décrire une dimension essentielle de ce que nous avions appelé l'agir en compétence, autre nom pourrait-on dire de la *technè* platonicienne. L'usage à la limite du contradictoire de ce terme de *kairos* dans l'œuvre de Platon ne renvoyait-elle pas à l'impossibilité d'une définition simple du terme de compétence telle que nous en faisions l'expérience dans l'actualité des débats sociaux et des relations professionnelles ? Pourquoi à la limite du contradictoire ? Pour résumer à l'extrême, Platon use, au moins deux fois [12] du terme *kairos* pour désigner le « flair », le « tact » – pour employer les termes de J.-P. Vernant [13] –, conduisant un artisan, un « technicien » opérant dans le champ de l'inassignable devenir à agir au bon moment. Mais dans d'autres circonstances, le *kairos* échappe à ce statut dévalué. Rapproché de notions comme le *to métrion*, le *prépon*, le *déon* [14], la notion est comme aspirée dans le champ des savoirs auxquels la dialectique permet d'accéder. Dans la mesure où « l'universalité des savoirs » est devenue « capable de venir à bout de l'infinité des cas d'espèces », *kairos* entre « dans le champ de l'*épistémè* » [15]. Ce que nous disions au début de notre contribution au colloque dont ce texte est issu : « Les grands philosophes – parce qu'ils sont grands – nous parlent à leur manière des perplexités du présent même si les circonstances de ces perplexités ont pris des figures qu'ils ne reconnaîtraient pas » [16] : déjà là, faire du neuf avec du vieux.

La médecine est une« bonne » matière étrangère

Je résumerai très brièvement ma thèse, renvoyant les intéressés au texte 22 du *Paradigme Ergologique* : l'impossible « *horizein* » (définition, circonscription) de la *Technè* platonicienne, que manifeste son lien avec la notion si ambiguë de *kairos*, justifie à sa manière le titre d'un article que j'ai proposé à l'époque (en 1996) pour en débattre dans le champ des relations professionnelles, confrontées à l'injonction d'évaluer les compétences au travail : « Un exercice nécessaire pour une question insoluble » (texte 24 du *Paradigme*).

On peut donc se demander si Platon n'a pas été le premier à mesurer, « malgré tout », le caractère insoluble d'une « science » des rapports entre les savoirs et l'agir. Le premier car après lui, Descartes, Leibniz ont noté cette inassignable « compétence » de l'artisan, capable de maîtriser les « mille rencontres en travaillant » [17] : imprévisibles sur le papier et pourtant non absence de savoir, car « l'habile homme » est « capable de trouver des expédients » pour traiter ces rencontres, articulés, dit Leibniz, à la « théorie de son art » [18].

12. *République* II, 370b et 374 c.
13. *Mythe et Pensée chez les Grecs,* Paris, Maspéro, 1969, p. 242-243.
14. *Philèbe* 66 a, *Politique* 284 e.
15. M. Trédé, *L'information Littéraire*, 4:6, 1989.
16. Y. Schwartz, *Le Paradigme*, *op. cit.*, p. 457.
17. Descartes, dans sa Lettre à Ferrier, son tailleur de verres pour sa *Dioptrique*, du 18 juin 1629.
18. « Préceptes pour avancer dans les sciences », *Philosphischen Schriften*, t. 8, Olms, 1965, p. 172-173, et Y. Schwartz, *Le Paradigme, op. cit.*, p. 457-458

On reconnaît dans cet art de traiter les rencontres imprévisibles une modalité de cet « art du *kairos* » dont a plusieurs fois parlé J.-P. Vernant. Pour autant, J.-P. Vernant en subordonnant dans ses articles la technique artisanale à l'art du *kairos,* déconnecte celui-ci de toute prétention au savoir : « Le coup d'œil que suppose la maîtrise technique de l'artisan ne fait que marquer sa servitude à l'égard d'un *kairos* qu'il est incapable de dominer par l'intelligence »[19]. La question est alors de savoir si Platon, quant à lui, peut laisser la *technè* à ce si bas niveau : est-ce compatible avec l'ambivalence réitérée de la *technè* des artisans, à la fois hommes au statut banausique, certes, mais « ils savent plein de belles choses », comme le dit l'*Apologie de Socrate*[20] ? Faut-il faut « briser » l'unité de la *technè* entre d'un côté la ruse artisanale, le faire avec le divers, et de l'autre, les *technai* liées elles, à l'*épistémè*, la rhétorique pédagogique[21], ou l'art royal du tisserand[22] ?

Il y a donc une véritable croix à circonscrire (*horizein*) la *technè* dès lors que le terme est présent à deux pôles si différents du rapport au savoir et à l'épreuve dialectique, comme l'atteste le lien *technè-kairos ;* ce qui nous rappelle la tendance permanente aujourd'hui à privilégier un des deux pôles, renvoyer la compétence au pôle des normes conceptualisées *ex ante*, c'est-à-dire au pôle noble, celui du savoir enseignable, procédurable, anticipant la rencontre du réel, pour ignorer cet art du *kairos*, qu'est le traitement des « infidélités » du milieu perpétuellement réactualisées. Mais précisément, la polysémie du *kairos* chez Platon, qui transite entre les deux pôles, peut aider à penser l'alchimie des anticipations régulatrices nourries des savoirs *ex ante* et du traitement des infidélités de l'agir *hic et nunc*. Il est singulier, on le rappelle, de constater que Platon peut user de ce terme *kairos* pour qualifier à propos d'opérations purement matérielles le *kalos apergazesthai*, le bien faire au bon moment. Mais en même temps ce terme, dans ses occurrences majeures, règle le bon déploiement des *technai* « nobles », liées sans discussion à l'épreuve dialectique, la psychagogie et le tissage du politique.

Cette étrange mobilité des concepts, qui transgresse des frontières majeures, est pour nous pleine de sens : c'est dans un monde de diversité, de bigarrure (*poikilia*), que doit être mise en œuvre une *épistémè* qui s'en est précisément échappée. Comment l'être peut-il s'inscrire comme régulateur, comme mesure des mesures de ce qui n'a de sens qu'au sein du devenir (l'art royal du politique) ? Là se trouve le problème redoutable d'une charnière d'engendrement entre être et devenir : la présence du *to metrion*, de la juste mesure, aux côtés du *kairos* (du *prepon*, ce qui convient, du *deon*, ce qui est nécessaire, du *prosèkon*), situerait pour nous le moment de verticalité dans l'agir humain, le moment où en l'absence de tout savoir anticipatif décisionnel (parce qu'il ne peut exercer sa science dans le devenir), l'agir doit ajuster ce qu'il possède de savoir à une singularité de configuration d'êtres, vivants ou matériels, et agissant dans la bigarrure du devenir, de la succession des instants. *To metrion* comme ce moment du jugement d'appréciation échappant

19. *Mythe et Pensée*, *op. cit.*, p. 242-243, et *Le Paradigme*, *op. cit.*, p. 459.
20. 22d2.
21. *Phèdre*, 272a, b.
22. *Le Politique*, 305d, voir *Le Paradigme*, *op. cit.*, p. 464-465.

à toute prédétermination, qui permettra au royal tisserand de faire un choix de citoyens propres à gouverner mais aussi à un opérateur de fabrication dans une moderne industrie de *process* de considérer comme anormal un comportement de valve ou d'agir sur la forme d'une courbe de concentration de tel produit sur un tableau de contrôle, ou au pétrisseur de galette d'orge (*maza*), conjuguant ses repères tactiles et visuels, d'enfourner au bon moment ses pains [23]. Autrement dit, quelle que soit l'étrangeté de cette transgression, il y a deux pôles d'une négociation inassignable entre un registre du savoir échappant tendanciellement au devenir et un traitement inévacuable des infidélités de ce devenir.

De ce fait, *via* les enseignements du *kairos*, qui intègrent la leçon hippocratique, l'impossible unité de la *technè* ne chercherait-elle pas à cerner ce qui est commun à cette zone des rencontres, comme art de traiter avec sagesse et mesure ce qui se renouvelle toujours en partie différent? Platon n'a-t-il pas eu le sentiment croissant de la complexité d'agir sur les situations humaines et le devenir? En ce sens, même discrètement présente, la notion de *kairos* couvrirait bien l'ensemble du champ technique, comme compétence à faire face à ce type de difficultés, en dépit de tout ce qui peut distinguer en son sein les types de savoirs et de valeurs mises en jeu. « C'est à des hommes que nous nous adressons, pas à des dieux », disent *Les Lois* [24] : aucune compétence technique ne pourra éviter de se mouvoir dans une zone hybride (*métaxu*) où *kairos*, *prosékon* [25] sont en équilibre instable entre savoir à l'infini des combinaisons de nature et d'essence, et diversité humainement immaîtrisable de l'inédit.

Au bilan, donc : confronter ces thèses platoniciennes sur l'agir technique comme exercice de la compétence à l'actualité de certaines matières étrangères, en l'occurrence ici la conceptualisation de la compétence par les divers gestionnaires du travail, peut aider à traquer les difficultés, les pièges d'élaborations lâches et superficielles, à mettre le doigt sur les vraies difficultés que rencontre cette tâche du présent. Cela justifie, en lieu et place d'un concept unifié de la compétence, de représenter l'agir en compétence comme une synergie toujours problématique d'ingrédients hétérogènes [26], où la dimension kairique si bien comprise par tous nos interlocuteurs professionnels dès qu'on le leur explique [27], empêche l'absorption intégrale de la compétence par des normes et savoirs antécédents (notre ingrédient 1

23. *République* II, 370b et 374c.
24. V, 732 c.
25. Y. Schwartz, *Le Paradigme*, *op. cit.*, p. 465.
26. Voir le texte 24 du *Paradigme Ergologique*.
27. Comme je l'ai souvent dit et comme l'a remarqué G. Canguilhem (Présentation de Y. Schwartz, *E. C. T, op. cit.*, p. 21), cette phrase d'un ajusteur, Paul Esposito, employé dans une petite entreprise de mécanique de la région d'Aubagne, prononcée après avoir entendu notre ami ergonome Jacques Duraffourg développer des exemples d'écart entre le travail prescrit et le travail réel, cette phrase « jamais un ouvrier ne reste devant sa machine en disant je fais ce qu'on me dit » dépasse infiniment le seul cadre du travail ouvrier. C'est la conscience que la compétence industrieuse – et pour nous au-delà, « la compétence à vivre » – doit opérer dans l'instant des choix pour traiter ce qu'il y a de singulier, d'inanticipable, dans les gestes à accomplir; que ce soient les gestes pour ajuster la machine à l'imperceptible « infidélité » du métal à usiner, ou les propos à tenir face à un jeune demandeur consultant une Mission Locale pour l'Emploi. Cette notion apparemment abstraite de *kairos* est une de celle qui a été le mieux comprise de nos interlocuteurs industrieux, issus de tous les domaines d'activité, dès lors qu'on s'interrogeait ensemble sur la compétence au travail.

de la compétence) et requiert un *to metrion* comme l'usage de soi du sujet, seul à même de peser et de traiter l'infidélité du milieu et d'arbitrer pour ce traitement la pondération entre ces différents ingrédients[28].

L'usinage philosophique du concept, ici celui de *technè,* nous aide donc puissamment à penser aujourd'hui la reconceptualisation requise par cette matière étrangère qu'est l'évaluation des compétences industrieuses dans le champ des relations professionnelles. En même temps, la valeur de la *technè* platonicienne reste pensée dans son degré de dépendance problématique au savoir, nous voulons dire dans son rapport à l'*épistémè*. Pour nous, et là nous prenons nos distances, l'agir technique s'inscrit dans la continuité de la vie et de son débat avec le milieu, et toute dépendance de principe de la technique par rapport à la science manque à situer ce débat de tout vivant dans un rapport « polémique » avec le milieu, polarisé en valeur par son exigence vitale à y vivre en santé. Milieu qui en tant que proprement humain est saturé de normes, ce qui fait qu'anthropologiquement, la vie est une succession de débats de normes, il est impossible et invivable qu'il en soit autrement : ces débats refont perpétuellement « histoire », recréent de l'inédit, ce sont eux qui engendrent le devenir.

« Faire histoire » : lorsqu'une opératrice sur chaîne dans une usine de composants électroniques modifie imperceptiblement l'ordre des 27 opérations prescrites sur ce poste, gagne 36 centimètres et 50 secondes sur l'espace et le temps alloués, elle crée dans cette situation de l'inanticipé, de l'inattendu, de l'inédit ; et dans la mesure où toutes ses compagnes sur la chaîne recomposent à leur manière la gamme opératoire, elle contribue à un « faire histoire » collectif : elle transforme un processus supposé standardisé, répétitif, intemporel, inentamable par l'évènement, en une figure nouvelle, même le plus souvent imperceptible, qui rend compte du fonctionnement réel, ici et maintenant, de la chaîne en question. L'usage de soi ne cesse donc en renormalisant, même imperceptiblement, les normes antécédentes, de « faire histoire ». Et gouverner le travail en déniant cette expression d'humanité est se préparer à des inefficacités, des difficultés et des crises[29].

Ainsi, pour nous, l'astreinte au *kairos* est « d'essence », si l'on peut dire, pour toute activité humaine ; entre les savoirs antécédents, enseignables, que capitalise spécifiquement tout groupe humain et les infidélités de l'inédit, l'activité humaine est une séquence d'arbitrages ininterrompus. Arbitrages comme pesée en valeurs des choix possibles où intervient donc une forme ergologique du *to metrion*. C'est donc à partir de présupposés philosophico-anthropologiques différents, très largement nourris par la fréquentation de la matière étrangère Travail, que je me retrouve néanmoins aux prises avec les apories très proches manifestées dans l'usinage platonicien de la compétence industrieuse. À l'évidence, rapprocher ces deux cas de figure aide puissamment à penser les difficultés de l'un et de l'autre.

28. « Les Ingrédients de la compétence : un exercice nécessaire pour une question insoluble », Y. Schwartz, *Le Paradigme*, *op.cit,* p. 479-503.

29. Voir Y. Schwartz et L. Durrive, *Travail et Ergologie*, *op. cit.*, p. 21-30.

« Soupçons de la raison », obligation à une double ascèse

Une seconde rencontre entre le patrimoine philosophique et notre champ de matières étrangères m'a paru pleine de sens. Elle s'est d'abord inscrite dans nos préoccupations déjà anciennes des rapports entre langage et travail.

On vient de parler de la dimension kairique de tout agir industrieux. Ce qui veut dire, pour ceux qui se sont laissés interpeller par cette resingularisation de chaque situation de travail, que le langage, comme jugement de subsomption du divers qui doit effacer la diversité, sera toujours à l'ouvrage, toujours partiellement en défaut pour parler de chaque usage de soi dans une situation jamais identique à une autre. Nous avons évoqué plus haut l'expérience initiée en 1983 d'une formation sur le travail, faisant dialoguer une équipe universitaire et des interlocuteurs du monde du travail. Nous savions que ce que j'ai appelé des dialogues socratiques à double sens auraient à surmonter la difficulté que je peux ici désigner ainsi : comment ajuster un regard sur le travail préparé, voire même préformaté par un découpage conceptuellement normé et un usage du langage, très difficile à formuler parce que tendanciellement absorbé par cette dimension kairique de l'activité industrieuse ? Dans *L'homme producteur* [30] qui synthétise quelques temps forts de cette première expérience, notre collègue linguiste Daniel Faïta repère des formules souvent obscures, sémantiquement ou syntaxiquement surprenantes, de nos interlocuteurs. Manifestement, ils tentent d'échapper au préformé du langage socialement normé parce que le sens de ce qu'ils souhaiteraient dire « reste à élaborer en référence à une analyse des situations évoquées, à leur évolution sous la pression de facteurs variés » [31]. Ils essaient d'ajuster leur expression à la dimension toujours resingularisée, donc « kairique », de la situation à décrire.

Ainsi, face à une tentative par l'encadrement de récupérer ce que nous appelons leurs « renormalisations » industrieuses, des opérateurs de la pétrochimie parlent de leurs résistances, et, dit l'un d'eux (Pierre Dezeuze), « y a une espèce de vouloir-garder-pour soi ». Or si on essaie d'interroger le « contexte » de l'expression, dans ces conditions « soi » n'est pas le « souci de préserver une marge d'autonomie individuelle », le soi « désigne indubitablement le "quart", le travailleur collectif » posté [32]. Paul Esposito, dont on a déjà parlé, a souvent des expressions énigmatiques, voire paradoxales. Il dit par exemple « N'empêche… on s'entendait même avec le bruit, on était bien dans le bruit ». Énoncé contradictoire, commente D. Faïta, « si l'on veut bien considérer ce qu'est d'un point de vue physique, le bruit industriel » [33]. « Il faut admettre en effet, continue-t-il, que dans ce cas précis le « bruit » ne désigne pas le phénomène ordinaire, et « entendre » ne renvoie pas à l'opération perceptive ordinaire » [34]. Et à propos d'une intervention sur des

30. Y. Schwartz et D. Faïta (éd.), *L'homme producteur : autour des mutations du travail et des savoirs*, Paris, Éditions sociales, 1985.
31. *Ibid.*, p. 201.
32. *Ibid.*, p. 198.
33. *Ibid.*, p. 199.
34. *Ibid.*, p. 200.

contradictions survenues dans la SCOP qu'ils viennent de créer (« il semblerait que certains de ceux qui autrefois luttaient pour la "démocratie à l'entreprise, l'intervention des travailleurs", aient aujourd'hui un peu infléchi leur façon de voir, leur comportement, sous l'influence de contraintes nouvelles »), P. Esposito dit : « Alors je passe dans l'acte concret »[35]. Or remarque D. Faïta, « Rien en fait n'est concret dans cette intervention de P. Esposito, au sens où le codage utilisé ne laisse paraître aucune marque de prégnance particulière de la pratique ». Et immédiatement après : « J'ai déclenché ce qu'il fallait que je déclenche par rapport à notre idée du passé ». « Formulation mystérieuse, dit Faïta, si l'on se réfère au seul vécu, à l'expérience offerte, et non pas à un processus d'analyse qui intègre l'histoire à chaque pas : conformément aux idéaux communs, aux positions communes affirmées aux heures cruciales de l'histoire de l'entreprise, P. Esposito est intervenu auprès du collectif pour qu'il exerce dans ce sens une pression majoritaire sur ceux dont les conceptions se sont laissé infléchir »[36]. Ce mode d'expression à la limite du contradictoire manifeste bien que « pour Esposito, comme pour beaucoup de travailleurs dans le même cas, il y a un travail complexe à accomplir sur la langue, qui leur offre des possibilités restreintes, en tout cas inférieures à ce qu'exige leur potentiel expressif ! » et qui en fin de compte les oblige à une forme de « créativité linguistique »[37] qu'il faudra reconnaître comme telle, et non comme une déficience du bien parler. Sans le concept de *kairos*, pourrait-on si clairement identifier ce point si problématique de ces dialogues socratiques à double sens, où chacun doit découvrir ses limites dans les usages langagiers des autres ?

Nous avons beaucoup plus tard repéré, chez le jeune Canguilhem (en 1929) cette inquiétude sur un usage du concept qui se déconnecte du moment kairique qui le porte à l'expression : « Le langage porte des concepts, mais les concepts sont faux de toute chose, car ils ne sont vrais d'aucune chose »[38]. Si l'infidélité de toute situation de vie et de travail singularise tout agir *hic et nunc*, la dynamique du concept qui tend à effacer la singularité pour être efficace est un risque permanent de méconnaissance du traitement par chaque acteur du débat de normes à relocaliser chaque fois. Donc cette phrase est puissante dès que l'on s'interroge sur les risques permanents d'« usurpation » dans l'usage du concept décrivant, s'appropriant, codifiant toute activité industrieuse[39].

En même temps, sans concepts, sans ces patrimoines collectifs cristallisés, il n'y a plus de prise possible sur un monde humain, qui, grâce à eux, actualise, codifie, met en forme des moyens d'action, des techniques, des lois, des repères, des normes de la vie collective. Mais selon un mouvement inverse de l'attention scrupuleuse à l'inédit, cette manipulation des concepts les lie par des chaînes, des concaténations, des subsomptions de concepts sous d'autres concepts qui chaque fois plus neutralisent cet inédit, *l'infima species* de l'instant, installent une logique de la généralisation, une rationalité discursive.

35. Y. Schwartz et D. Faïta (éd.), *L'homme producteur*, *op. cit.*, p. 201.
36. *Ibid.*
37. *Ibid.*, p. 202.
38. *Libres Propos*, 20 juin 1929, dans G. Canguilhem, *Œuvres Complètes I*, *op. cit.*, p. 240.
39. Voir Y. Schwartz, « Jeunesse d'un Philosophe », *ibid.*, p. 96

Or autant cette logique de neutralisation, que nous appelons la discipline, ou l'ascèse épistémique, est épistémologiquement et socialement reconnue et valorisée, même si elle peut être très ardue, autant l'exigence de pousser indéfiniment le respect du cas singulier pour en comprendre les débats normatifs, est le plus souvent bâclée ou balayée. Les dialogues socratiques à double sens que nous avons initiés il y a plus de trois décennies sont traversés par cette extrême difficulté à faire droit à chacune de ces logiques et à les faire travailler en permanence l'une par l'autre [40]. Là est une source majeure du malaise que j'évoquais plus haut dans le rapport université – monde du travail, avec le risque d'une dérive pathologique de notre usage de la faculté des concepts. L'activité de travail est d'abord *un faire avec* un concentré singulier de « rencontre de rencontres », même si un monde de savoirs (pôle des concepts) outille le choix qui sera fait ici et maintenant de les traiter de telle ou telle manière.

C'est là que le texte de Kant, « De l'usage régulateur des Idées de la Raison Pure », dans l'Appendice à la Dialectique Transcendantale, nous donne un singulier appui à cette ascèse opposée, tout aussi exigeante que la précédente, que nous appelons l'ascèse ergologique. Kant au terme de la première *Critique*, évoquant ce penchant naturel de la Raison à « sortir des limites de l'entendement », donne une légitimité à ces Idées, à condition de leur accorder, comme on sait, un usage régulateur et non constitutif. En cela il est « excellent et indispensablement nécessaire » [41]. Sans postuler, tout en restant sur un plan hypothétique, la systématicité, l'unité des concepts de l'entendement, « il n'y aurait plus de raison, plus d'usage systématique de l'entendement, et, sans cet usage, plus de criterium suffisant de la vérité empirique » [42]. Ces Idées ou Principes rendent donc possible la construction d'une connaissance intellectuelle, qui ne soit pas simplement un « agrégat accidentel », mais un « système enchaîné suivant des lois nécessaires » [43].

Aucun concept n'a donc vocation à être l'unité dernière au-delà de laquelle il n'y a plus rien sous quoi il pourrait être subsumé, c'est l'exigence d'une unité rationnelle. C'est ainsi que l'intérêt de la raison commande de supposer l'idée d'une « faculté fondamentale » dans l'âme humaine, de « soupçonner » derrière la diversité des forces une force fondamentale, de « soupçonner » derrière les variétés de terres un genre unique [44]. On ne peut accepter que toutes ces forces soient « hétérogènes » [45]. Sans ce soupçon de

■ 40. Récemment nous lisions la thèse de L. Boudra, ancienne étudiante de notre master d'Ergologie sur *Durabilité du travail et prévention en adhérence, le cas de la dimension territoriale des déchets dans l'activité de tri des emballages ménagers*, thèse de l'Université de Lyon, 2016. Elle montrait que cet écart entre la conception du processus par critères quantitatifs et à distance des situations et le repérage de la variabilité indéfinie des cas fait que chaque cas de triage requiert des micro-arbitrages qui font la substance même du travail intelligent et vivant (voir chap. VII).

■ Depuis près d'une trentaine d'années, nous nommons ces dialogues des Dispositifs Dynamiques à Trois Pôles (Voir le « Vocabulaire Ergologique », dans Y. Schwartz et L. Durrive, *L'Activité en Dialogues*, Toulouse, Octarès, 2009, p. 254).

■ 41. E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. fr. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, P. U. F, 2012, p. 453.

■ 42. *Ibid.*, p. 457, § 2.

■ 43. *Ibid.*, p. 454, § 2.

■ 44. *Ibid.*, p. 458, § 2.

■ 45. *Ibid.*, p. 457.

« ressemblance » entre les phénomènes, donc de genre supérieur aux diverses espèces, « il n'y aurait même plus de concept de genre, ou de concept général, par conséquent plus d'entendement »[46]. « Soupçon »[47] : quand nous parlons d'ascèse épistémique, il y a bien cette exigence de s'éloigner chaque fois plus des catégorisations limitées à des phénomènes trop particuliers, chasser le soupçon d'être incapable de penser hors d'un horizon trop idiosyncrasique, et soupçonner qu'un principe plus élevé, plus éloigné de notre proximité peut subsumer ces connaissances partielles.

Mais ce premier principe peut dériver en « légèreté »[48], et heureusement il est « tempéré » par le principe de diversification des espèces, qui au contraire, requiert « pénétration et discernement »[49]. Et là nous prêtons l'oreille parce que cette pénétration diversifiante qualifie bien notre ascèse ergologique, la mal-aimée sociale et épistémologique. Il y a là un principe logique : pour les mêmes raisons, une espèce exige des sous-espèces subsumées sous la première, elle ne peut rester comme ce sous quoi il n'y a plus rien, puisqu'en tant que telle, elle rassemble des traits, des ressemblances entre des sous-catégories initiales. « S'il n'y avait pas de concepts inférieurs, il n'y en aurait pas de supérieurs ». Donc la connaissance des phénomènes « exige une spécification infiniment continuée de ses concepts ». Sans supposer des différences dans la nature, il n'y a plus d'« entendement possible pour nous »[50]. Ce principe n'a pas de fin, puisque nous ne sortirons jamais du concept : « Or l'entendement ne connaît rien que par des concepts ; par conséquent, si loin qu'il aille, dans la division, il ne connaît jamais rien par simple intuition »[51].

Donc, comme dans le premier cas, il s'agit bien d'une exigence que doit se donner la pensée à l'ouvrage, c'est bien ce que nous entendons par ascèse : ce principe « prescrit à l'entendement de chercher sous chaque espèce […] des sous-espèces », des « différences moindres ». Nous ne sommes pas libres de ne pas « soupçonner » (et là encore, le mot vient deux fois[52]), sauf par arrêt de pensée, et pathologie de notre faculté des concepts, que les mailles de nos ressources conceptuelles sont encore trop larges pour analyser une situation, et risquent par-là de médire du choix retenu pour la traiter. L'enjeu différentiel est clair : l'entendement, dans le premier cas, celui du principe de l'homogénéité du divers (de l'extension) « pense beaucoup de choses *sous* ses concepts, tandis que dans le second <la variété de l'homogène>, il pense davantage dans chacun d'eux »[53]. Effacer l'effort d'aller vers la singularité, c'est aussi se donner le confort de penser moins l'agir en situation.

Il n'y a pas de discontinuité entre ces deux ascèses de la pensée, Kant synthétise ce qu'il appelle les trois lois de « l'unité systématique », principe de l'homogénéité, principe de la variété, principe de la continuité des formes,

■ 46. E. Kant, *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, § 3.
■ 47. Mot deux fois utilisé, *ibid.*, p. 458, § 2.
■ 48. *Ibid.*, p. 459, § 2.
■ 49. *Ibid.*
■ 50. *Ibid.*, p. 460 § 3.
■ 51. *Ibid.*, § 2.
■ 52. *Ibid.*, p. 460 § 3.
■ 53. *Ibid.*, p. 459, § 2.

formant ce qu'il appelle « l'horizon logique »[54]. Texte extraordinaire pour nous, resserrant en quelques pages la base même de l'usage sain de notre faculté des concepts, mettant sur une stricte équivalence les deux premiers principes, alors même que dans le regard que nous portons sur l'agir de nos semblables, le second, ou l'ascèse « ergologique », est l'objet d'une sous-estimation, d'un déni; comme le sont ce que j'appelle les savoirs de la seconde anticipation par rapport aux savoirs de la première. La notion de « double anticipation », formée à partir de la gestion des situations de travail, renvoie d'une part aux savoirs anticipatifs (première anticipation), issus de la conception des systèmes de travail, des procédures, de la prescription des opérations, fondés en quelque sorte sur le principe de l'homogénéité du divers (ce qui justifie l'ambition de standardiser les gestes et les situations), et d'autre part aux savoirs « locaux », fondés eux sur le principe de la variété du divers, (sur les savoirs « kairiques ») et qui anticipent – ou devraient – anticiper le retravail des premiers (seconde anticipation), si tant est que ceux-ci acceptent de les prendre en compte[55].

Face à une situation de travail, le premier principe, seul avec lui-même conduira à catégoriser et quantifier un temps de dialogue moyen au guichet de la Poste avec un usager. Oui, mais peut-il prescrire cette standardisation sans avoir aussi la sensibilité au second « soupçon », qui lui permettrait de comprendre ce qu'il se passe : mais pourquoi dans tel cas tel agent transgresse cette norme? L'usager n'est-il pas un travailleur migrant, peu familier de notre langue et de nos procédures, qui peut justifier, aux yeux de l'agent, au terme d'un débat de normes, incluant son rapport personnel à un monde de valeurs, des dispositions posturales, vocales, temporelles spécifiées par ce cas particulier? La discipline ergologique n'est-elle pas, dans ce cas comme en tout autre, requise pour être confrontée à la tendance contraire à l'homogénéité des cas, pour porter une évaluation juste des arbitrages de l'agent? Ce principe kantien de la variété ne s'applique-t-il pas exactement à ce propos de J. Duraffourg, ergonome expérimenté, selon lequel « toute situation de travail est toujours en partie singulière », toujours « sous-espèce » de situation antérieurement catégorisée.

La tentation est donc forte, pour des motifs de confort, de subordination hiérarchique, de mépris implicite des « exécutants », de privilégier le principe de l'homogénéité du divers, ce que nous appelons, reprenant un terme canguilhémien, une usurpation[56] dans l'usage du concept, de fabriquer un « *horizein* conceptuel » partiellement hors sol. Notre façon de lire ce texte de Kant serait de dire que notre usage de soi est lieu d'une permanente « dramatique », en va-et-vient entre deux pôles de savoir, les savoirs de « l'homogène » et les savoirs du « kairique ». Pour moi, ce texte est « grandiose », nous obligeant à

54. *Ibid.*, p. 460-461.
55. Voir « Vocabulaire Ergologique », art. cit., p. 254.
56. G. Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique, op. cit.* p. 149. Cette usurpation du « prestige de la norme », nous l'avons généralisée chaque fois que nous faisons usage des pouvoirs du concept dans le champ des activités humaines de la même façon que nous le faisons dans le champ des sciences de la nature, ou des mathématiques, c'est-à-dire dans le champ des objets « qui n'ont pas de débats de normes ».

ces deux « soupçons » complémentaires, au respect de ces deux disciplines, de ces deux principes, parfaite expression de la déontologie ergologique.

Peut-être plus encore que dans le cas précédent, ce texte kantien sur l'horizon logique est un outil toujours pertinent pour faire comprendre notre « épistémologie ergologique »[57]. Avec cette réserve près que pour Kant ces deux principes découlent des « intérêts de la raison ». Sous sa forme logique, oui. Mais pour nous, ce second principe, celui de la variété du divers, n'est pas séparable de l'impossibilité pour l'agir humain de ne pas « faire histoire ». Il a sa source dans cet enseignement de la matière étrangère industrieuse qui nous dit qu'aucune situation de travail n'est identique à une autre (toujours « rencontre de rencontres »), qu'il est impossible et invivable d'être pur exécutant d'un principe d'homogénéité, que nous sommes anthropologiquement des « êtres d'activité », et que cela crée continûment une diversification kairique de notre moment d'agir. C'est ce qui fait que cet horizon logique ne vaut pas seulement dans le cadre des spéculations sur la Raison pure et les « prescriptions » de la recherche scientifique, mais devrait s'inscrire comme un retravail de la critique de la Raison Pratique (de l'agir humain), voire interroger cette distinction des deux critiques (comme, je crois, le jeune Canguilhem y poussait[58]). En effet, dans la logique de sa définition de la synthèse par rapport à l'analyse du monde phénoménal, telle qu'elle apparaît dans son *Traité de Logique et de Morale* publié en 1939 avec son ami Planet (et republié dans le tome I des *Œuvres Complètes* sous la supervision de X. Roth), mais qu'il reprendra ultérieurement avec ses thèses de « l'antériorité de l'aventure intellectuelle sur la rationalisation »[59], on a le sentiment que dans notre rapport à ce monde phénoménal, la synthèse d'entendement est déjà amorce d'un jugement en valeur. Penser ce rapport, ce serait déjà ne pas pouvoir s'empêcher de se situer en valeur par rapport à ce qui nous est donné à penser. Or ce n'est pas sans raison que nous avons appelé les savoirs du kairique (ceux de la seconde anticipation) des « savoirs valeurs ». S'il y a forcément de la « variété », c'est parce que nous sommes des êtres d'activité, astreints jour après jour à « faire histoire ». Or pas de faire histoire sans réévaluation permanente, ici et maintenant des conditions pour continuer à vivre, en santé. Donc tout agir humain est habité par des jugements de valeur qui découpent notre perception, qui tentent de faire de l'environnement un « milieu », ou plutôt dirait A. Gehlen[60] notre « monde ». Donc il n'y a pas de rapport au monde phénoménal qui ne soit *ipso facto* appel à le polariser en valeur. Donc le principe de variété du divers a d'abord à voir pour nous avec le « faire histoire », anthropologiquement immanent à notre ontologie comme êtres d'activité.

On peut donc bien mesurer ce que peut vouloir dire pour nous, pour penser nos tâches du présent, à la fois l'inestimable appui du patrimoine

57. Que nous avons initiée dans un premier séminaire en 2002-2003, puis mise en débat dans plusieurs séminaires ultérieurs, et d'où est sorti l'ouvrage R. Di Ruzza et Y. Schwartz, *Agir humain et production de connaissances, épistémologie et ergologie*, Aix-en-Provence, Presses Universitaires de Provence, 2021.

58. Ainsi que je l'ai avancé dans ma présentation du volume I des *Œuvres Complètes*, évoqué à l'instant, « Jeunesse d'un philosophe », *op. cit.*, p. 81-82.

59. G. Canguilhem, *Idéologie et rationalité dans les sciences de la vie*, Paris, Vrin, 1977, p. 38.

60. *L'homme et sa position dans le monde*, trad. fr C. Sommer, Paris, N. R. F, 2020.

philosophique, et l'incitation à le retravailler selon les directions que nous suggèrent les matières étrangères.

Que dit la philosophie quand elle parle d'« activité »

Sur le concept d'activité, cœur de la démarche appelée depuis 1995 « ergologie » (ou étude de l'activité), je serai plus rapide en renvoyant le lecteur intéressé aux divers textes où j'ai pu m'expliquer sur mon dialogue avec le patrimoine philosophique[61]. Au-delà des dichotomies comme *praxis* et *poièsis* (Aristote), actions et passions de l'âme (Descartes), c'est chez Kant, encore, que l'on peut trouver une présence hautement significative, pour nous en tout cas, du concept d'activité (*Tätigkeit*) : comme l'indicateur spécifique du moment de l'agir en commun de nos facultés divisées; ce qui pouvait accréditer ma définition ergologique de l'activité comme « synergie des hétérogènes » en nous, même si le *en nous* est pour moi un « corps-soi », au-delà des seules facultés de l'entendement.

Dans « Brève histoire culturelle du concept d'activité »[62], nous faisons l'hypothèse que l'histoire philosophique de ce concept descend depuis le platonisme, comme un escalier à double volée, dont l'ergologie ferait en quelque sorte la synthèse. D'un côté le destin de ce concept est lié aux facultés de l'esprit, au *Geist* au sens kantien d'entendement, la raison. Avant son extension et ses développements chez Fichte et Hegel, chez Kant, à l'opposé du terme *Handlung*, le terme activité (*Tätigkeit*, et la racine *Tät*) vient essentiellement quand le fonctionnement du connaître doit associer ce qui a été préalablement disjoint, la réceptivité (sensibilité) et le pouvoir actif de lier ou de délier (entendement) : épissure, va-et-vient entre pôles opposés, acte de « la liaison d'un divers en général », acte de synthèse, « acte de sa spontanéité », *Actus seiner Selbsttätigkeit*. Au sein du *Gemüth* où se déploie cette dramatique, l'imagination est le lieu majeur et problématique où elle se déploie : *tätiges Vermögen der Synthesis* : pouvoir actif de synthèse[63]. Comme on le voit à travers le schématisme, le registre de l'activité sous-entend des opérations de courtage, de médiations, de transferts à ouvrer, à métaboliser, un véritable « art ». La notion de schème disait A. Philonenko, comme « travail, mouvement de l'entendement et de l'imagination » peut raisonnablement représenter « l'activité de l'esprit vivant »[64]. Ce « retissage » de l'unité en l'homme sans lequel il n'y a pas de connaissance, paraît bien exprimer la spécificité de la vie en l'homme, comme être spirituel. Retissage qui prend une dimension encore plus transgressive avec la troisième critique kantienne : n'y aurait-il pas une transgression élargie des facultés dans la référence au sentiment du Beau : accord parfait d'« activités » propres à deux facultés hétérogènes, où l'on retrouve la *Tätigkeit* comme dynamique de courtage et de métabolisation : « C'est aussi bien ce qui arrive effectivement chaque fois qu'un objet donné par l'intermédiaire des sens suscite l'activité

61. Nous nous permettons de mentionner quelques-unes de ces recherches : « Philosophie et Ergologie » (*Bulletin de la Société Française de Philosophie*, Paris, Vrin, avril-juin 2000); « Raison Pratique et Débats de normes », dans M. Bienenstock et A. Tosel (éd.), *La Raison Pratique au XXe siècle*, Paris, L'Harmattan, 2004, et « Brève histoire culturelle du concept d'activité », Revue *@Activité*, vol. IV, n° 2, 2007.

62. Y. Schwartz, art. cit.

63. E. Kant, *Critique de la Raison Pure*, *op. cit.*, p. 134.

64. Cité dans Y. Schwartz, « Philosophie et Ergologie », art. cit., p. 12.

de l'imagination qui en compose le divers, et que celle-ci à son tour suscite l'activité de l'entendement afin qu'il l'unifie dans des concepts »[65]. Marx, dans la Première Thèse sur Feuerbach fera redescendre sur le terrain de la *praxis* humaine cette synergie purement spirituelle.

Mais que dire ensuite de la seconde volée, celle qui renvoie au *facere*, au faire industrieux, dont hérite tout autant l'anthropologie ergologique ? Que l'activité de l'esprit, au premier sens, utilise souvent chez Kant la métaphore de la seconde (« art », « travail », « production »), n'indique-t-il pas une *obscure unité dans l'ambition du vivre humain*, assumée aujourd'hui par notre notion d'activité ? Cet horizon difficilement saisissable de l'activité industrieuse, on le retrouve aussi, on l'a dit, chez Descartes, ou Leibniz, avec ces artisans qui mobilisent des formes énigmatiques de savoir qu'on ne saurait déconnecter sans légèreté des pouvoirs d'entendement. Par ces textes nous nous sentons moins imprudents de nous caractériser en tant qu'humains comme « êtres d'activité ». Premier bénéfice majeur donc de cette rencontre avec le patrimoine philosophique qui avec le concept d'activité laisse deviner en arrière-fond une nécessaire synergie de nos différentes facultés-ressources pour vivre.

Le second bénéfice vient de l'indépassable obscurité de ce « courtage », de cette synergie – selon mon expression : elle me paraît hautement significative. Kant parle de cette activité schématisante comme d'un « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine ». Et en effet, on ne voit pas comment pourrait être *connu* le processus par lequel le *connaître* (ce va-et-vient entre sensibilité et entendement) est possible. Il faut revenir aux textes de Descartes (nommément la *Correspondance avec la Princesse Elisabeth*), où il lui explique que l'union de l'âme et du corps peut être vécue, mais non connue par idées claires et distinctes. Remarques pleines de sens pour nous : si l'activité est vraiment une synergie des hétérogènes en nous – comme pour Kant, mais en intégrant tout ce que nous appelons le corps-soi –, alors cette synergie sera toujours problématique, ou partiellement obscure à nous-mêmes parce qu'elle déborde l'usage « clair et distinct » de notre faculté des concepts. Nous renvoyons là aussi aux textes de Guéroult[66], qui justifie que la confusion est ici « de droit ». « La substantialité de cette union, c'est l'essence même de la qualité comme *obscur et confus* »[67]. *Vivre* comme être d'activité justifie une humilité constante par rapport à l'ambition de *connaître* cette vie.

De ce fait, c'est par abus de mot qu'on parlera d'*analyse* de l'activité[68]. Et toute politique de « Ressources humaines » se proposant de capter, de normer, de piloter l'activité industrieuse a buté, bute et butera sur cette énigmatique et incaptable caractéristique du vivant humain.

Le concept d'activité a donc bien ses lettres de noblesse dans l'histoire philosophique, comme l'unité du vivre humain, comme synergie énigmatique de toutes ses ressources, et échappant par là même à l'ambition de le connaître avec l'une seule d'entre elles. On redira simplement, qu'instruits

65. E. Kant, *Critique de La Faculté de Juger*, trad. fr. A. Philonenko, Paris, Vrin, 2000, § 21.
66. M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, t. 2, Paris, Aubier Montaigne, 1968, p. 104-107 et voir aussi p. 135-140.
67. Y. Schwartz, « Une histoire philosophique du concept d'activité : quelques repères », 1re partie, dans *Ergologia* 6, 2012, p. 164 et q.
68. Voir notre contribution, « L'activité peut-elle être objet d'"analyse" ? » dans M. A Dujarrier, C. Gaudart, A. Gillet et P. Lénel. (éd.), *L'activité en théories,* Toulouse, Octarès, 2016.

par les complexités de l'agir industrieux, et notamment par cette sorte de raisonnement *a fortiori* que sont les renormalisations des prescriptions et normes antécédentes dans le gouvernement taylorien du travail (où normalement elles ne devraient pas pouvoir exister), l'entité creuset de cette synergie des hétérogènes ne concerne pas seulement le *Gemüth*, ni même l'union substantielle de l'âme et du corps, mais un héritage de la vie en nous qui est le corps-soi. Il oblige donc à penser toutes les constructions humaines dans leurs dimensions épistémologiques, éthiques, politiques, économiques, à partir des dramatiques d'usages des corps-soi, dont aucune modélisation scientifique ou philosophique ne parviendra à anticiper les arbitrages.
Pour mémoire et conclure :

On pourrait ici vérifier la pertinence de ce que nous avons appelé le « triangle du travail philosophique »[69]. Au pôle 2, celui de l'exercice de notre métier au présent, le travail philosophique, s'il est authentique, est confronté au pôle 3, celui des matières étrangères, à un chaos de problèmes humains. Chaos héritage de l'histoire mais que le présent reconfigure profondément. A ce pôle 2, le travail philosophique cherchera alors à y mettre intelligibilité, ordre et cohérence, avec l'aide puissante mais à réévaluer du patrimoine philosophique (pôle 1), sous la présupposition que ce patrimoine se sera affronté lui-même, en d'autres temps et sous d'autres formes, à ces problèmes que le présent réactive en les transformant. Tant il est vrai que l'humanité ne réinvente jamais totalement ses défis pour (se) comprendre et pour vivre.

On peut ainsi interpréter la version forte de la phrase de Canguilhem sur les matières étrangères : non seulement la médecine nous aide à penser ce qu'est la normalité, la santé et le vivre ; mais elle est une particulièrement « bonne » matière étrangère parce qu'elle nous enseigne clairement qu'elle ne peut le faire qu'en fonctionnant elle aussi dans un espace triangulaire. Elle aussi a son pôle 3, celui des matières étrangères, le patient toujours singulier. Et l'exercice médical, pôle 2, doit tenter de traiter cette rencontre clinique avec les ressources du savoir médical, au pôle 1. Et il nous semble nécessaire de généraliser : tout savoir sur l'humain, toute « science humaine » doivent eux aussi, sauf à dériver vers une pathologie de l'usage des concepts, exhiber leur pôle 3, c'est-à-dire leur interpellation par les produits du faire histoire humain, qui reconfigure jour après jour le contenu des questions à se poser pour continuer à vivre. La mission de la philosophie est sans doute de se mouvoir inconfortablement au centre de ces espaces triangulaires, institutionnalisés ou non, où s'opèrent ou devraient s'opérer les dialogues problématiques entre des savoirs patrimoniaux et les requestionnements de l'histoire. Ce qu'elle a toujours cherché à faire dans des circonstances historiques sans cesse renouvelées, et c'est ce en quoi elle nous inspire toujours[70].

Yves Schwartz
Professeur émérite de philosophie, Aix-Marseille Université

69. Voir notamment Y. Schwartz « Notre usage des concepts au risque des matières étrangères », art. cit., § 6.
70. Ce texte est le retravail d'une conférence proposée lors d'une journée organisée à la Faculté des Lettres d'Aix-Marseille Université, le 15 mai 2018, par l'Institut d'Histoire de la Philosophie, dirigé par Isabelle Pariente-Butterlin, à l'occasion de l'intégration de l'équipe Ergologie au sein de cet Institut (avant que cet Institut et l'enseignement d'ergologie aixois ne soit mis en miettes par la direction de cette même Université).